Verbum Vitae
8 (2005), 51-72

ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA JAKO ZNAK JEDNOŚCI RELIGIJNEJ I POLITYCZNEJ MONARCHII IZRAELA

Ks. Tomasz Tułodziecki

Świątynia jawi się nam jako miejsce kultu. Tymczasem na starożytnym Wschodzie sanktuarium pełniło również funkcję ośrodka politycznego, a nawet ekonomicznego. Dotyczyło to także biblijnego Izraela. Kluczową rolę odgrywała świątynia jerozolimska, zbudowana przez Salomona. Historia podzielonej monarchii pokazuje, że ta pierwszoplanowa pozycja Jerozolimy i jej sanktuarium została zagrożona przez reformy religijne podjęte przez pierwszego króla Królestwa Północnego, Jeroboama. Dlaczego jednym z pierwszych jego czynów było odnowieniu kultu w Betel i w Dan? Z jakiego powodu działanie to spotkało się z ostrą krytyką ze strony tradycji deuteronomistycznej? Czym tłumaczyć zatem uprzywilejowaną rolę sanktuarium jerozolimskiego w religii Izraela?

1. Działalność Dawida i Salomona na rzecz jedności kultu

Dawid wykorzystał sprzyjające okoliczności, jakie zaistniały u progu istnienia jego monarchii i po zniszczeniu przez Filistynów sanktuarium w Szilo (1 Sm 4; Jr 7,12.14; 26,6.9), przeniósł Arkę Przymierza – symbol plemiennej świętości do swojej nowej stolicy (2 Sm 6). Ten czyn był

początkiem utworzenia centralnego ośrodka kultyczno-religijnego monarchii. Bardzo możliwe, że przybytek Jahwe w Jerozolimie, podobnie jak późniejsza świątynia, stanowiły jeden kompleks architektoniczny z pałacem królewskim (2 Sm 7; 1 Krl 7,12; Ez 43,8)[1]. Kapłani stawali się urzędnikami państwowymi (2 Krl 8,17), a niekiedy również członkami rodziny królewskiej (2 Krl 8,18)[2] lub byli z nią spokrewnieni (2 Krl 11,2).

Koncepcja monarchii prezentowana przez Deuteronomiczne Dzieło Historyczne, z silnym, centralnym miejscem kultu, najpierw w postaci przybytku z Arką Przymierza, a następnie ze świątynią, podkreślała także specjalną rolę króla w kulcie Jahwe. Król bowiem sam sprawował funkcje kapłańskie[3], był też odpowiedzialny za prace budowlane, wystrój wnętrza świątyni, przebieg ceremonii liturgicznych oraz sprawował kontrolę na finansami świątyni (2 Krl 12,5-16; 22,4-7). Można powiedzieć, że począwszy od Dawida, założyciela dynastii, wszyscy jego następcy byli nie tylko głowami państwa w sensie politycznym, ale po wstąpieniu na tron stawali się automatycznie „opiekunami świątyni"[4]. Dzięki licznym funkcjom liturgiczno-organizacyjnym w kulcie państwowym, przede wszystkim zaś przez dbałość o nieustanne składanie ofiar, troszczył się on o stabilność i jedność całego królestwa (1 Krn 16,40; 2 Krn 13,11; 31,3)[5].

---

[1] Por. T. Hanelt, „Świątynia Salomona – geneza i architektura", w: *Słowo Twoje jest Prawdą*. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin, Warszawa 2000, 113.

[2] Por. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood,* AnBib 35; Rome 1969, 104-105.

[3] J.A. Soggin, *Das Königtum in Israel.* Ursprünge, Spannungen, Entwicklung, BZAW 104; Berlin 1967, 54-55.

[4] R. Albertz wskazuje, że podobny model króla łączącego w swoim ręku zarówno władzę polityczną i religijną, będąc głównym opiekunem i gospodarzem świątyni spotykamy w imperium babilońskim. Władcy ci według R. Albertza nosili specjalny tytuł: *zāninu*. Por. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, GAT 8, Göttingen 1996², 193.

[5] Por. R. de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1998², 453.

Jerozolima, „*Miasto Dawidowe*", od chwili zdobycia go i przejęcia z rąk Jebuzytów, stała się prawdziwie stolicą polityczną Izraela (2 Sm 5,9). Przeniesienie tam Arki Przymierza i wzniesienie Przybytku Pańskiego, a następnie świątyni dla Jahwe wzmocniło także rolę religijną tego miasta i całego państwa. Z perspektywy wieków teologia deuteronomiczna ustali, iż było to zgodne z wolą samego Boga. Jahwe sam zapowiedział, że tylko tam obrał swoją siedzibę: Pwt 12,2-14; Ps 132,13. Jest to podstawowy dogmat historii deuteronomicznej. Myśl ta jest obecna w tekście, który ocenia rządy króla Roboama (1 Krl 14,21), jak również kilkakrotnie pojawia się w modlitwie dedykacyjnej Salomona (1 Krl 8,16.44.48). Mamy tu zatem bezpośrednie odniesienie do deuteronomicznego prawa o jedności miejsca kultu: „Ofiary twoje będziesz składał tylko na jednym miejscu, które sobie wybrał Jahwe" (Pwt 12,4; także 12,11; 14,23; 12,21; 14,24). Była to zasada rewolucyjna, gdyż inne tradycje Tory nie znały idei jedności kultu. Tym samym każdy ojciec rodziny sprawował kult w swoim sanktuarium rodzinnym[6].

Można więc powiedzieć, że ustanowienie Jerozolimy stolicą całego Izraela było czynem wskazującym na wielką roztropność Dawida. Uczynił on bowiem z Izraela jedną wielką rodzinę, w której każdy miał swoje szczególne zadanie i funkcję wobec przybytku: jako osoba spełniająca czynności liturgiczne, jako rzemieślnik pracujący na rzecz świętego, czy też jako rolnik dostarczający produktów koniecznych dla składania wielkiej ilości ofiar. Syjon, który aż 168 razy jest w Biblii synonimem świątyni i Jerozolimy, stał się czynnikiem stale jednoczącym naród, zarówno w wymiarze religijnym (Ps 122,4), jak i społeczno-politycznym. B. Wodecki, powołując się na opracowania J. Bonduella i J. Schreinera, mówi o Jerozolimie i świątyni jako o „*Mieście, w którym zacieśnia się jedność*" i o „*Mieście Jahwe, punkcie centralnym Izraela*"[7].

---

[6] Por. T. Brzegowy, „Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym", *CT* 67 (1997) 36.

[7] Por. B. Wodecki, „Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu", w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź"*. Księga

W mentalności hebrajskiej imię człowieka jest przedłużeniem jego osoby. Obecność Imienia Bożego w świątyni jerozolimskiej oznacza obecność samego Jahwe. Było to zgodne z koncepcją teologii deuteronomicznej, która została wyrażona przez Salomona: „Kiedy Twój lud wyruszy do walki (...) i będzie się modlić do Ciebie, zwracając się ku wybranemu przez Ciebie **miastu i domowi**, który zbudowałem dla Twego imienia, wówczas wysłuchaj w niebie ich modlitwę" (1 Krl 8,44-45). Dla autora deuteronomicznego świątynia jest przede wszystkim miejscem modlitwy, jedynym godnym Izraelity miejscem spotkania z Bogiem. „W odróżnieniu od świątyni, która jest miejscem przebywania Bożego Imienia, miejscem Bożego zamieszkania jest niebo. Jeśli zatem w świątyni przebywa tylko Imię Jahwe, a Bóg w niebie wysłuchuje próśb swego ludu, to obecność w miejscu świętym na Syjonie wcale nie jest konieczna, aby być wysłuchanym. Najważniejsze, aby mieć miejsce, do którego można się zwracać w potrzebie. W tym ujęciu najpierw przybytek na Syjonie, a potem sama świątynia została dana Izraelowi jako miejsce jednoczące wszystkie modlitwy"[8].

Reasumując dotychczasowe obserwacje możemy zauważyć, iż jednym z głównych zadań króla ludów starożytnego Wschodu było stworzenie centralnego, jednoczącego wszystkich ośrodka kultu lub przynajmniej wyznaczenie takiego miejsca. Izrael więc nie był pod tym względem wyjątkiem. Z chwilą powstania takiego ośrodka, zadania króla wobec centralnego sanktuarium czy świątyni nie wygasały, lecz zmieniały swój profil: jego głównym obowiązkiem było od tego momentu wskazywanie swo-

---

Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, Warszawa 2001, 416. 424-425. 435. B. Wodecki powołuje się w swoim opracowaniu na następujące prace: J. Bonduelle, „Un Ville, ou se reserre l'unité", „*Vie Spirituelle*" 86 (1952), 340-352; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem-Jahwes Königssitz*. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, SANT, VII, München 1963, 279-295.

[8] Por. T. Brzegowy, „Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym", 38-39.

im postępowaniem religijnym i osobistym, gdzie znajduje się jedyne miejsce w państwie, na którym każdy poddany może wznosić swoje modlitwy i zostać wysłuchanym. Wszelkie zaniedbania w tym zakresie będą przez autora deuteronomicznego określane jako grzech i doprowadzą do poważnego kryzysu państwa, przede wszystkim jego jedności narodowej. W historii monarchii izraelskiej widać to najlepiej na przykładzie życia i działalności Salomona i Jeroboama I.

2. Pierwszy kryzys jedności religijnej i politycznej – grzech Salomona

Życie i karierę króla Salomona, przedstawioną w 1 Krl możemy podzielić na dwie przeciwstawne sobie części. Pierwsza z niech, zdecydowanie dłuższa i bardzo pozytywna, ukazuje go jako idealnego władcę. Obejmuje ona trzy etapy jego działalności: inwestyturę i pierwsze inicjatywy świadczące o jego wybitnej mądrości (1 Krl 3–5), budowę świątyni (1 Krl 6–8) oraz inicjatywy polityczno-gospodarcze (1 Krl 9–10). Szczególną rolę w tym zbiorze tradycji o Salomonie zajmują dwa teksty o przymierzu, które Jahwe osobiście zawarł z następcą Dawida. Pierwszy z nich opisuje teofanię w Gibeonie (1 Krl 3,5-14). Autor deuteronomiczny stosując charakterystyczne dla siebie słownictwo: *kroczyć drogą Jahwe*, *zachowywać przykazania* wskazał młodemu Salomonowi, iż jedynym sposobem na sukces w życiu osobistym i publicznym (*przedłużę twoje dni*) jest trzymanie się tych jasnych reguł.

Drugi tekst mówiący o przymierzu Jahwe i Salomona odnajdujemy w 1 Krl 9,2-9. Ten fragment ma dla naszego tematu istotne znaczenie, gdyż właśnie ta obietnica zawiera zapewnienie trwałości dynastii i jedności całego Izraela: „na wieki utrwalę tron twego królowania nad Izraelem" (1 Krl 9,5), pod warunkiem wierności Bożemu prawu: „jeżeli będziesz strzegł moich praw i nakazów" (1 Krl 9,4).

Przychylne nastawienie Deuteronomisty zmienia się radykalnie w tekście 1 Krl 11,1-13, gdy opisuje osobiste

życie Salomona, a zwłaszcza związki małżeńskie z licznymi kobietami pogańskiego pochodzenia. Podstawowy zarzut, jaki mu stawia dotyczy jednak nie tyle monstrualnie rozbudowanego haremu (700 żon-księżniczek i 300 żon drugorzędnych), lecz odwrócenia się od Jahwe i oddawania czci obcym bogom. „Zaczął bowiem czcić (dosł. szedł za, postępował za) Asztartę, boginię Sydończyków, oraz Milkoma, ohydę Amonitów (...), Pan rozgniewał się (...) i zabraniał mu czcić obcych bogów, ale on nie zachował tego" (1 Krl 11,5.9-10). Ten czyn był jednostronnym zerwaniem przymierza, które zawarł z nim Bóg (1 Krl 9,6-9). Posiadanie wielkiego haremu nie musiało oznaczać od razu grzechu, chociaż prawo Tory nakazywało ograniczyć królowi liczbę posiadanych kobiet (Pwt 17,7). Co więcej niektórzy komentatorzy widzą w tym fakcie kolejny element świadczący o mądrości i roztropności Salomona. Posiadanie rozbudowanego haremu to nic innego jak przejaw bogactwa i dostatku, a liczne obce formy kultu to ciekawy zabieg dyplomatyczny, który czynił z Jerozolimy swego rodzaju centrum polityczne, gwarantujące swobodę wyznania i bezpieczeństwo ze strony sąsiadów[9].

Wydaje się, że przepis zawarty w Pwt 17,7 powstał w oparciu o doświadczenia z Salomonem i jest owocem refleksji teologicznej nad jego postępowaniem, gdyż powodem wprowadzenia takiego zakazu nie są przestępstwa w sferze moralności i obyczajowości. Zagrożenie wynikające z posiadania wielu kobiet, dotyczyło nastawienia Salomona do kwestii wiary i religii. Jak wspomina tekst 1 Krl 11,2 zdołały one odwrócić serce króla, tak iż z propagatora monoteistycznej religii i budowniczego wspaniałej świątyni Jahwe, stał się praktykującym zwolennikiem idolatrii. Tym samym złamał on inny zakaz Tory, który dotyczył ograniczeń w wyborze kobiet mających stać się małżonkami Izraelitów. Prawo surowo zabraniało brania za żony niewiast pochodzących z narodów ościennych, gdyż stanowiły one konkretne zagrożenie dla wiary w je-

---

[9] Por. S. Hermann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, 232.

dynego Boga Jahwe. Prawodawca jasno określa typ przestępstwa, które jest konsekwencją mieszanych małżeństw. Są one zagrożeniem, „gdyż odwiodłaby twojego syna ode Mnie, by służył bogom obcym" (Pwt 7,4; 1 Krl 11,2).

Deuteronomista na określenie grzechu Salomona podaje bardzo podobny zarzut: „Salomon szedł za Asztarte, (...) Milkomem" (1 Krl 11,5). Zwrot: *„iść lub chodzić za obcymi bogami"* należy do podstawowych terminów teologii deuteronomicznej[10] i oznaczał w praktyce służbę liturgiczną na cześć bóstwa. Był to zarazem jeden z najsurowiej krytykowanych przez autora deuteronomicznego grzechów w narodzie wybranym. W praktyce oznaczało to kroczenie w uroczystej procesji za pogańskim bożkiem. Jako że dla opisu akcji Salomona autor 1 Krl 11,5 użył czasu przeszłego, należy przyjąć, że stwierdzał on fakt, który rzeczywiście miał miejsce w życiu króla Salomona[11].

3. Salomon i wyżyny

Grzech Salomona przeciwko centralizacji kultu i jedności religijnej autor deuteronomiczny wyraził najpierw ogólną formułą mówiącą o *podążeniu za obcymi bogami*. W praktyce mogło to oznaczać specjalne formy liturgiczne, np. procesje, ale pełnych danych na ten temat nie posiadamy. Uzupełnieniem Deuteronomisty w tym względzie, materialnym dowodem na temat popełnionych grzechów przeciwko jedności kultowej Salomona, jest informacja o budowie wyżyn dla kolejnych bóstw pogańskich: Kemosza, ohydy[12] Moabitów, oraz dla Milkoma, ohydy

[10] Por. Pwt 6,14; 8,19; 11,28; 13,3.7.14; 28,14.

[11] Por. M. Mulder, *1 Kings 1–11*. Volume 1 of I Kings, HCOT; Leuven 1998, 553.

[12] W obu przypadkach, zarówno w odniesieniu do Kemosza, jak i Milkoma Deuteronomista stosuje bardzo wyszukany termin *šiqus*, czyli *ohyda*. Przeważnie obce bóstwa, będące konkurencją dla Jahwe, frazeologia deuteronomiczna określa terminem bardziej ogólnym i neutralnym *'elōhê* tzn. *bogowie*. Tym razem jednak redaktor deuteronomiczny

Ammonitów. Przekład Biblii Tysiąclecia mówi o zbudowaniu posagów tym bożkom, jednak terminologia deuteronomiczna nie pozostawia wątpliwości[13] co do struktur sporządzonych przez Salomona. Chodzi o wyżyny, czyli hebrajskie *bāmāh*[14]. Odrzucenie wyżyn jako miejsc oficjalnego kultu Jahwe (np. 1 Sm 9,12.14.19.25) wzmogło wybudowanie świątyni jerozolimskiej, jednak tak naprawdę żadnemu z następców Salomona nie przeszkadzało ich istnienie obok świątyni w Jerozolimie (1 Krl 15,14; 22,44; 2 Krl 12,4; 14,4; 15,4.35). Dopiero król Ezechiasz miał odwagę oczyścić Jerozolimę z ich obecności (2 Krl 18,4).

Wyżyny jako zabronione prawem i przeciwne idei centralizacji miejsca kultu przekształciły się w bardzo prężne ośrodki aktywności religijnej. Świadczą o tym kolejne informacje Deuteronomisty na temat czynności liturgicznych, jakie miały tam miejsce: palenie kadzideł oraz składanie ofiar. Był to sygnał całkowitej zmiany opcji w wyborze obiektów kultu przez Salomona i jego dwór. Czynności liturgiczne (ofiary i całopalenia), które w Izraelu przynależały tylko Jahwe (Kpł 6) zostały przypisane pogańskim ohydom – Milkomowi i Kemoszowi. Tym samym prawo centralizacji kultu w Jeruzalem zostało całkowicie złamane. Prawo to nie tylko ułatwiało ludowi Izraela praktykowanie świętych czynności w świątyni jerozolimskiej, ale i budowanie silnych więzi narodowych podczas wspólnych pielgrzymek i zgromadzeń.

---

celowo użył wyrazu, który nie pozostawia wątpliwości, iż mamy do czynienia z czymś wstrętnym i odrażającym (Pwt 29,16). Por. S.J. de Vries, *1 Kings*, WBC 12; Waco 1998, 143.

[13] Bardzo przydatne w tej mierze są zwłaszcza badania M. Weinfelda, który za specyficzne dla deuteronomicznego dzieła historycznego uważa następujące sformułowania: *„składać ofiary na wyżynach"* oraz *„palić kadzidło na wyżynach"*. Potwierdzają to następujące teksty: 1 Krl 3,2-3; 22,44; 2 Krl 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4. Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, 326.

[14] W historii Izraela wyżyny nie zawsze były symbolem pogańskich praktyk religijnych i zabronionych kultów. Wystarczy wspomnieć tutaj ofiary na wyżynach składane przez Samuela (1 Sm 9,12.14.19.25) czy Salomona (1 Krl 3,4).

Nakaz centralizacji kultu miał bardzo głęboki wymiar teologiczny, gdyż wskazywał jednoznacznie na jedynego prawowitego władcę i gospodarza w Jerozolimie i w Izraelu. Był nim sam Jahwe. Święte miasto Jeruzalem było zaś jego wyłączną własnością. Grzech i wina Salomona polegała na tym, że dopuścił on do stanu, w którym jedyny władca Jerozolimy i znajdującej się tam świątyni musiał konkurować, a nawet przegrywać na polu oddawanej czci religijnej z pogańskimi bożkami-ohydami. Król zaniedbał, zatem swój podstawowy obowiązek, który polegał na wskazywaniu swoim poddanym właściwego miejsca, które imię Jahwe obrało na swoje mieszkanie[15]. Według Deuteronomisty było tylko jedno takie miejsce: Jerozolima i znajdująca się tam świątynia Pana.

Rządy Salomona doprowadziły do stanu, w którym on sam, a w konsekwencji także naród wybrany zagubił ów jednoczący wszystkich kultowo i społecznie element. Ten błąd Salomona na polu religijnym nie pozostanie też bez konsekwencji dla przyszłości politycznej Izraela. Karą za brak jedności na polu religijnym będzie rozpad zjednoczonej monarchii na dwa konkurencyjne państwa, które już nigdy nie wrócą do pierwotnej, braterskiej jedności stworzonej przez króla Dawida (1 Krl 11,11-13; 12,1-20).

4. Drugi kryzys jedności religijnej i politycznej – grzech Jeroboama

Stan, w jakim znalazło się Królestwo Izraela po śmierci Salomona, był pod każdym względem zły. Polityka zewnętrzna naznaczona była konfliktami z królestwami sąsiednimi: Edomem, rządzonym przez Hadada oraz Aramem, którego przywódcą był Rezon (1Krl 11,14-25). Szczególnie pierwszy konflikt mógł mieć poważne konsekwencje, gdyż sojusznikiem Hadada Edomity był fara-

---

[15] Por. T. Brzegowy, „Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym", 39.

on egipski. Zagrożenie dla Izraela płynęło, więc nie tylko ze strony podrzędnego, plemiennego władcy, ale także ze strony silnego, starożytnego mocarstwa (1 Krl 11,22). Kryzys religijny zapoczątkowany przez Salomona był niewątpliwy. Według relacji 1 Krl przyjął on teraz postać nieograniczonego synkretyzmu. Potwierdzi to autor deuteronomiczny podsumowując na koniec życia Roboama, następcy Salomona, stan religijny jego monarchii. Stwierdza on, iż „Juda też czynił to, co jest złe w oczach Pana. Wskutek tego drażnili Go bardziej, niż to czynili jego przodkowie swoimi grzechami, jakie popełniali. Bo i oni sobie zbudowali wyżyny i stele, i aszery przy ołtarzach na każdym wzgórzu wyniosłym i pod każdym drzewem zielonym. Zaczął się również w kraju nierząd sakralny. Postępowali według wszelkich obrzydliwości pogan, których Pan wypędził sprzed Izraelitów" (1 Krl 14,22-24).

Jednak najpoważniejszy problem w monarchii izraelskiej po śmierci Salomona dotyczył wewnętrznego stanu państwa. Pierwsze symptomy tego kryzysu pojawiły się jeszcze za życia Salomona, który zmusił do ciężkich prac budowlanych znaczną część północnych pokoleń (1 Krl 11,28; 12,4; por. także 1 Krl 9,15). Tekst biblijny wymienia pokolenia zaangażowane w prace na rzecz króla. Był to ród Józefa, czyli pokolenia Efraima i Manassesa (Rdz 48,17-20). Redaktor deuteronomiczny nic nie mówi o zaangażowaniu pozostałych pokoleń w prace przymusowe. Być może stąd właśnie brało się poczucie krzywdy w pokoleniach Efraima i Manassesa, które dostrzegały faworyzowanie jednych pokoleń kosztem innych.

Roboam musiał skonfrontować się z wymienionymi kryzysami. Jak pokazuje dalszy bieg wypadków opisanych w 1 Krl, król ten był całkowitym zaprzeczeniem swego ojca, jeśli chodzi o roztropność, mądrość czy dyplomację. Stąd nieprzypadkowo kilka wieków później autor Księgi Mądrości Syracha napisze o nim iż, „Salomon (...) pozostawił po sobie potomka, najgłupszego z ludu i pozbawionego rozumu. Roboama, który swym zamysłem wywołał odstępstwo narodu (Syr 47,23). Ów zamysł, świadczący o całkowitej głupocie króla Roboama, objawił się naj-

bardziej w decyzji dotyczącej kontynuowania prac przymusowych. Na zgromadzeniu narodowym (10 pokoleń północnych) w Sychem nie tylko odrzucił on prośbę starszych Izraela o zredukowanie ciężaru prac na rzecz króla, ale idąc za radą swoich młodych doradców, powziął decyzję o nałożeniu jeszcze większych obciążeń[16]. Efektem końcowym tych dyplomatycznych zabiegów Roboama było wypowiedzenie mu posłuszeństwa przez 10 pokoleń północnych Izraela (1 Krl 12,16-17).

Ten historyczny rys wydarzeń, jaki nastąpiły po śmierci Salomona, wskazywałby jednoznacznie na Roboama jako winnego rozbicia jedności monarchii izraelskiej. Musimy jednak uwzględnić również teologiczny punkt widzenia, jaki wypływa z lektury tekstów 1 Krl 11–14. Ten aspekt podejmuje autor deuteronomiczny w dwóch fragmentach, które wskazują na samego Boga jako autora rozłamu. Posłużył się w tym celu ludzkim narzędziem, mianowicie Jeroboamem, synem Nebata (1 Krl 11,26-28). Najpierw tekst 1 Krl 11,11 przekazuje Bożą wolę Salomonowi: „Wobec tego, że tak postąpiłeś i nie zachowałeś mego przymierza oraz moich praw, które ci dałem, nieodwołalnie wyrwę ci królestwo i dam twojemu słudze". Następnie Deuteronomista poprzez proroka Achiasza z Szilo ukazuje realizację tej przepowiedni w osobie Jeroboama: „Jeżeli będziesz słuchał wszystkiego, co ci rozkażę, i będziesz chciał postępować moimi drogami oraz będziesz wykonywał, co uznaję za sprawiedliwe, zachowując moje prawa i polecenia, jak czynił mój sługa, Dawid, to będę z tobą i zbuduję ci dom trwały, jak zbudowałem Dawidowi, i powierzę ci Izraela" (1 Krl 11,38).

---

[16] Wydaje się, że spotkanie Roboama w Sychem ze starszyzną Izraela było konieczne. Stanowiło ono część rytuału królewskiego, na który składała się: prorocka nominacja kandydata (prawdopodobnie połączoną z namaszczeniem), dar ducha Bożego oraz publiczna akceptacja. Taką drogę przechodzili przede wszystkim pierwsi władcy Izraela: Saul (1 Sm 9–10); Dawid (1 Sm 16,1-13; 2 Sm 5,3). Podobny cel miało prawdopodobnie zgromadzenie w Sychem (1 Krl 12,1). Z. Weisman, „Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King", *Bib* 57 (1976), 385; R. de Vaux, *Le Istituzioni*, 113.

Jeroboam w historii deuteronomicznej ukazany jest jako wielki reformator, ale zarazem jako schizmatyk i grzesznik. Jego wina ma podwójne oblicze. Deuteronomista jednoznacznie ocenia reformę religijną pierwszego monarchy w północnym królestwie: jego działanie „doprowadziło naród do grzechu" (12,30). Najchętniej przytaczanym argumentem przemawiającym za tym, że Jeroboam popełnił niewybaczalny grzech, jest świadectwo o sporządzeniu przedmiotów kultu zabronionych przez prawo (Wj 20,4). Jednak wydaje się, że nie mniejszą wagę miał fakt całkowitego odrzucenia Jerozolimy jako centralnego sanktuarium Izraela. Przyjrzyjmy się najpierw pierwszej inicjatywie. Wiersz 1 Krl 12,28 wzmiankuje dwa złote cielce, które król sporządził i umieścił w dwóch ośrodkach religijnych: w Betel i w Dan. Informacja o złotych posągach przywołuje natychmiastowe skojarzenia z wydarzeniami, jakie opisuje Księga Wyjścia w rozdz. 32. Tekst ten najczęściej traktowany jest jako paradygmat grzechu niewierności Izraela względem Boga Jahwe. W tym kluczu należałoby rozumieć także postępowanie Jeroboama.

Dzisiejszy stan badań nad tradycjami literackimi użytymi w Wj 32,1-35 pozwala stwierdzić, że perykopa ta składa się z co najmniej kilku warstw redakcyjnych[17]. Tylko jedna z nich zawarta w Wj 32,1-6 odnosi się bezpośrednio do kwestii sporządzenia złotego cielca. Pozostałe tworzą zbiór niepowiązanych ze sobą tradycji literackich odnoszących się do różnych zdarzeń zaistniałych w czasie wędrówki przez pustynię.

Właśnie początkowy fragment opowiadania o złotym cielcu na pustyni w Wj 32,1-6 może posłużyć jako tekst usprawiedliwiający przedsięwzięcia kultowe Jeroboama. Kontekst opowiadania Wj 32 przedstawia najpierw Mojżesza jako przewodnika i wyzwoliciela spod panowania

---

[17] Ostatnio problem warstw tradycji w tekście Wj 32,1-35 podejmowali: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, 267; I.W. Toews, *Monarchy and Religious Institutions in Israel under Jeroboam I*, Atlanta 1993, 125; J.G. Janzen „The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32", *CBQ* 52 (1990), 599-600.

Egiptu (Wj 15,3). Dalej cechy przywódcy, który prowadzi lud przez pustynię, przejmuje anioł Jahwe (Wj 14,19; 13,21; 32,34; 33,2). W odpowiednich chwilach dowodził on także wojskiem izraelskim. Długa nieobecność Mojżesza podczas teofanii u podnóża góry Synaj sprawiła, że lud zniecierpliwiony i osamotniony zaczął szukać nowego przewodnika. Do wyobraźni narodu wybranego najbardziej przemawiał symbol cielca czy byka, który symbolizował znanego na całym starożytnym Wschodzie boga El. W panteonie bóstw pogańskich zajmował on zawsze naczelne miejsce. Również w religii Izraela, w świetle tekstów ST, El czczony był w licznych sanktuariach (Rdz 31,13; 33,20; 35,7). Oczywiście w Izraelu był on jedynym Bogiem, który nie dopuszczał żadnej konkurencji ze strony innych bóstw. Ten stan rzeczy trwał aż do asymilacji El z Jahwe[18]. Cielec stworzony u podnóża góry Synaj miał podążać na czele Izraela, a jego moc chroniła przed zagrożeniami podczas wędrówki.

Po odrzuceniu i wypędzeniu Roboama z Sychem, naród powierzył Jeroboamowi odpowiedzialność za podstawowe struktury nowego państwa. Sytuacja 10 pokoleń północnych bardzo przypominała położenie Izraelitów po wyjściu z Egiptu. Także lud Jeroboama cieszył się z odzyskanej swobody i wyzwolenia spod ciężkiego jarzma uciążliwej pracy na rzecz dynastii Dawidowej. Jeroboam, stwarzając cielce ze złota, próbował nawiązać do prastarej idei Boga El-Wyzwoliciela, który po raz drugi w historii narodu wybranego pozwolił swoim poddanym odrzucić ucisk, tym razem Salomona i jego syna Roboama[19]. Dlatego też wrócił do kultu w dawnych, monoteistycznych sanktuariach z epoki patriarchów w Betel (Rdz 12,8; 25,1-7; 28,10-22) i sędziów w Dan (Sdz 17-18), które przez długi czas funkcjonowały jako ośrodki Boga El.

---

[18] Por. R. Rendtorff, „El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischen und israelitischer Religion", *ZAW* (1966) 280-282; F. M. Cross, „'ēl", TDOT, I, 255.

[19] Por. J. Warzecha, „Początek schizmy po Salomonie", w: *Miłość wytrwa do końca*. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50 rocznicę święceń kapłańskich i 75 rocznicę urodzin, Warszawa 2004, 400.

Stworzenie przedmiotów kultu w postaci cielców i ustawienie ich w publicznych ośrodkach kultów nie oznaczało również utożsamienia osoby Boga El z samym posągiem. Złoty cielec symbolizował jego moc, siłę i energię wyzwalającą biednych i uciskanych z jarzma niewoli. Sam obraz potężnego cielca czy byka pojmowany był powszechnie jako piedestał lub podnóżek (pewnego rodzaju tron), na którym Bóg w sposób niewidzialny dla ludzkiego oka przebywa w swoim sanktuarium.

Takie pojmowanie Bożej obecności w świętym miejscu przypominało koncepcje kultowe związane z Arką Pańską w miejscu najświętszym w Jeruzalem. Również ten symbol religii izraelskiej służył w świątyni za postument, na którym Jahwe spoczywał niewidzialnie wsparty o cheruby. Być może dlatego ST nie podaje przykładów ostrej krytyki tej inicjatywy religijnej Jeroboama, gdyż nie uderzała ona bezpośrednio w zasady monoteistycznej wiary. Widać to chociażby w tradycjach prorockich o Eliaszu (1 Krl 18,20), czy w Księdze proroka Amosa (Am 3–4), gdzie spotykamy bardzo silną krytykę bałwochwalstwa, ale nigdzie nie natrafiamy na teksty, które piętnowałyby i odrzucały Jeroboamowe cielce.

Bezkompromisowe odrzucenie symboliki cielców występuje po raz pierwszy u proroka Ozeasza (Oz 8,5-6; 10,3-8; 13,2). Wydaje się jednak, że prorok ten opisuje sytuację sobie współczesną za panowania króla Jeroboama II ok. 750 roku przed Chrystusem. Sytuacja religijna w Izraelu rzeczywiście zmieniła się całkowicie. Cielca, który miał symbolizować niewidzialną obecność Jahwe w sanktuarium, zaczęto identyfikować z samym bogiem. Szczególnie sprzyjające warunki dla takich praktyk nastąpiły w chwili ostrej konfrontacji jahwizmu z religią Baala za panowania króla Achaba (1 Krl 16,31-32; 18,17-40). Młody cielec, symbol płodności i witalności bardzo pasował do kultów płodności i urodzaju praktykowanych w baalizmie[20].

---

[20] Por. J.C. de Moor, „ba'al", TDOT, II, 186; R. Gnuse, „Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8,1-13", *BZ* 26 (1982), 89; R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I, 225.

Wina króla Jeroboama I za taki stan rzeczy była już tylko pośrednia. Można mu zarzucać wybór kontrowersyjnych symboli kultowych, które otworzyły drogę do prawdziwego bałwochwalstwa w późniejszych etapach historii Izraela. Wybór cielca jako symbolu obecności Boga nie daje jednak wystarczających podstaw, by oskarżać go o odrzucenie wiary w Jahwe i odejście od monoteizmu w ogóle. Wydaje się, że autor deuteronomiczny również w ten sposób pojmował ten aspekt reformy Jeroboama, dlatego główny powód dla krytyki i odrzucenia jego osoby wynikał z faktu złamania zasady centralizacji kultu (Pwt 12).

5. Sanktuaria i wyżyny Jeroboama

Po odrzuceniu Roboama przez starszyznę Izraela w Sychem, Jeroboam, jak każdy władca starożytnego Wschodu, musiał utworzyć aktywne centrum kultowe, by zaistnieć jako król nowego państwa. Wybrał on do tej roli dwa dobrze znane ośrodki religijne: Betel i Dan. Zgodnie z przekazem biblijnym o reformie Jeroboama, w każdym z nich miał znajdować się równorzędny symbol kultu: złoty cielec. Ten fakt od razu wzbudza liczne polemiki, gdyż sugeruje wprowadzenie oficjalnego politeizmu w nowej monarchii. By wyjaśnić ten problem egzegetyczny, musimy odwołać się do tekstu źródłowego 1 Krl 12,29-30. Jest fragment bardzo trudny do zinterpretowania. Wiersz 1 Krl 12,29a podaje informację, iż „[Jeroboam] umieścił jednego [cielca] w Betel", natomiast wiersz 1 Krl 12,30b – w oryginalnej wersji – relacjonuje wędrówkę ludu Izraela z drugim cielcem aż do Dan (*wayēlkû hā'ām lipnêhā'ehād 'al-dān*).

Zwrot *iść przed, podążać przed* (*hālak lipnê*) w 1 Krl 12,30b pojawia się w kontekście erygowania sanktuarium królewskiego. Dlatego też egzegeci proponują przyjąć, iż jest to bezpośrednie przedłużenie wiersza 12,29a. Stąd pierwotny tekst o reformie Jeroboama mógłby brzmieć: „Kazał [Jeroboam] postawić jednego w Betel i lud po-

szedł przed innym aż do Dan"[21]. Autor deuteronomiczny za pomocą sformułowania: „i stała się ta rzecz powodem do grzechu" rozdzielił dwa pierwotne człony informujące o właściwym przebiegu reformy Jeroboama. Mówiły one najpierw o powstaniu sanktuarium w Betel, a następnie o przeniesieniu złotego cielca aż do Dan. Po tym zabiegu literackim wiersz 1 Krl 12,29 wydawał się niekompletny, gdyż nie zawierał żadnej informacji o powstaniu drugiego sanktuarium. Ten element literacki został dodany do wiersza 12,30b. Ostatnią interwencją literacką Deuteronomisty było uzupełnienie informacji o powstaniu równorzędnego dla Betel sanktuarium w Dan. Podaje to dzisiejsza wersja tekstu 1 Krl 12,29b.

Można przyjąć, że pierwotna wersja opisu reformy Jeroboama, zwłaszcza wiersz 1 Krl 12,30b: „a lud poszedł przed innym (dosł. przed jednym) aż do Dan", nie podaje żadnych szczegółów o umieszczeniu złotego cielca w tzw. miejscu i rozpoczęciu tam akcji liturgicznych na wzór sanktuarium w Betel. Tekst ten należy raczej rozumieć jako opis pielgrzymki czy procesji świątecznej, która docierałaby do najdalszych miejsc nowej monarchii[22]. Jahwe wsparty na posągu cielca kroczył przez terytorium 10 pokoleń Izraela, zaznaczając jednocześnie symbolicznie obszar swego panowania[23].

Na bazie powyższych obserwacji trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, jakoby Jeroboam propagował w swoim królestwie politeizm. Można zgodzić się z poglądem podawanym przez H. Donnera czy P. Mommera, że był to swego rodzaju *polijahwizm*[24]. Jeżeli przyjąć, że sanktuarium

---

[21] R. de Vaux, „Le schisme religieux de Jeroboam Ier", *Angelicum* 20 (1943), 78-80.

[22] Znamienny jest zwrot literacki „od Dan do Beer-Szeby" (2 Krn 30,5), wyznaczający skrajne punkty terytorium, które Bóg dał narodowi wybranemu w ziemi Kanaan. Por. H. Schmid, *Das erste Buch der Könige,* Wuppertal 2000, 369.

[23] Por. E. Nielsen, *Shechem*: A Traditio-Historical Investigation, Copenhagen 1955, 196.

[24] Por. H. Donner, „Hier sind deine Götter Israel", w: H. Gese, H.P. Rüger, Wort und Geschichte, FS. K. Elliger, AOAT 18;

w Dan za czasów Jeroboama I urosło do rangi głównego sanktuarium monarchii, to nawiązałoby się w ten sposób do systemu religijnego obowiązującego w epoce sędziów. W tym systemie polityczno-religijnym Izraela kilka ośrodków kultu pełniło równolegle rolę równorzędnego miejsca ofiar i spotkań z jedynym Bogiem (Mispa, Betel, Rama, Szilo, Sychem).

Jeżeli zatem trudno doszukać się argumentów za tym, iż system religijny wprowadzony przez Jeroboama (1 Krl 12,26-32) dryfował w kierunku idolatrii bądź politeizmu, należy postawić jeszcze raz pytanie o powód niechęci i odrzucenia jego inicjatyw przez Deuteronomistę. Kluczem do odpowiedzi na to pytanie wydają się słowa samego króla, które autor deuteronomiczny wkłada w jego usta na początku reformy: „W tych warunkach władza królewska może powrócić do rodu Dawida, bo jeżeli ten lud będzie chodził na składanie ofiar do świątyni Pańskiej, to zechce wrócić do swego pana, Roboama, króla Judy, i wskutek tego mogą mnie zabić i wrócić do króla Judy, Roboama".

Jeroboam zdawał sobie sprawę z symbolicznego znaczenia świątyni jerozolimskiej, która jednoczyła cały naród bez względu na pokolenia, regiony czy prowincje. Na pewno w zakazie pielgrzymowania, a więc ponownego jednoczenia się z braćmi z południowych pokoleń Izraela, przebijała troska Jeroboama o czystość wiary. W momencie rozpadu monarchii, jak wskazały dotychczasowe analizy, Jerozolima była konglomeratem wielu religii i wierzeń. Nowy król dobrze znał tę sytuację, gdyż był głównym nadzorcą robót Salomona (1 Krl 11,28). Być może z Salomonowego rozkazu osobiście kierował konstrukcją pogańskich struktur w stolicy. Nie chciał zatem, by naród chodził do Jerozolimy, bo obawiał się u swoich poddanych fascynacji obcymi kultami i przeniesienia ich na grunt nowego państwa. Utworzenie nowych przedmiotów kultu związanych z religią jahwistyczną potwierdzałoby tę tezę.

Neukirchen-Vluyn 1973, 47; P. Mommer, „Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1 Kön 12", 59.

Jeroboam był człowiekiem o wielkiej inteligencji i nieprzeciętnych zdolnościach. Podkreśla to choćby rzadki ale piękny tytuł nadany jego osobie: *gibbôr hail*. Sens tego tytułu zależy od słowa *hail* czyli *mocy*, która tkwi w człowieku i wyraża się w konkretnych aktach siły. W tym znaczeniu Jeroboam byłby człowiekiem obdarzonym niezwykłymi siłami, które czyniły z niego bardzo zdolnego i stanowczego administratora[25]. Zrównanie jego osoby z Dawidem, co do obietnic związanych z dynastią, wskazuje na dużą sympatię autora deuteronomicznego dla Jeroboama w początkowym etapie jego kariery (1 Krl 11,38). To właśnie podobieństwo do Dawida w postępowaniu, przestrzeganiu prawa i wierności miał zapewnić mu trwały dom i dynastię. Główną zasługą Dawida, jak wykazaliśmy w pierwszym punkcie tego opracowania, było zjednoczenie wszystkich Izraelitów pod jednym berłem i wskazanie na jedno miejsce czci Boga-Jahwe w Jerozolimie. W momencie wielkiego kryzysu jedności, jaki dotknął Izraela po śmierci Salomona, redaktor deuteronomiczny mówiąc do Jeroboama przez proroka Achiasza z Szilo o podjęciu na nowo drogi Dawida, wskazywał na konieczność oczyszczenia Jerozolimy i ponownego zdobycia jej na wyłączną własność Jahwe. Utworzenie konkurencyjnych sanktuariów w Betel i Dan oznaczało, iż Jeroboam od początku nie przejawiał chęci bycia drugim Dawidem, który za wszelką cenę będzie dążył do ponownego wzmocnienia pozycji Jerozolimy.

Obok sanktuariów królewskich, które zredukowały do minimum potrzebę pielgrzymowania do Jerozolimy, jeszcze jedna inicjatywa pierwszego króla w północnej monarchii wskazuje, że Deuteronomista szybko przestał wiązać z jego osobą nadzieję na zjednoczenie całego Izraela pod jednym berłem w Jerozolimie. Problem dotyczy ponownie wyżyn, które tak bardzo zaciążyły nad losem monarchii za panowania Salomona. Tekst 1 Krl 12,31a podaje bardzo krótką informację o tej inicjatywie Jeroboama: „urządził [Jeroboam] przybytki na wyżynach". Sam akcja nowego

---

[25] Por. M. Mulder, *1 Kings 1–11*, 583-584.

króla izraelskiego nie była niczym nowym. Instytucja ta była bowiem bardzo rozpowszechniona w tej epoce historycznej. Korzystał z niej przecież Samuel (1 Sm 9,12-14) i Salomon (1 Krl 3,3-4). Prawdopodobnie wyżyny w Betel nie były także nowymi konstrukcjami, tylko odnowionymi dawnymi przybytkami.

Historia deuteronomiczna wiadomości na temat wykorzystania wyżyn w monarchii północnej ogranicza tylko do dwóch bloków literackich: reformy Jeroboama (1 Krl 12,31a; 13,2; 13,32-33) oraz narracji o upadku północnej monarchii (2 Krl 17,9.11). Poza tymi tekstami nie ma żadnych innych informacji na temat tych instytucji w kolejnych monarchiach Izraela. Wszystkim królom północy Deuteronomista przypisuje natomiast podążanie drogą Jeroboama i popełnianie jego grzechu: 1 Krl 15,26.34; 16,19.26.31; 22,53; 2 Krl 3,3; 10,29; 13,6.11; 14,24; 15,18.24.28. Trudno dzisiaj wytłumaczyć, czym był konkretnie ów grzech fundatora monarchii, który z czasem przeszedł na wszystkich kolejnych władców.

Patrząc na dzieje monarchii południowej można również określić kryterium oceny postępowania kolejnych królów, a jej wyznacznikiem był właśnie stosunek do wyżyn. Potwierdzają to liczne teksty: 1 Krl 15,14; 22,44; 2 Krl 12,4; 14,4;15,4.35. Być może pod niejasnym sformułowaniem „grzech Jeroboama" kryje się ta sama rzeczywistość, która stała się paradygmatem oceny większości władców Judy. Deuteronomista, jak wskazują na to liczne przykłady, był prawdopodobnie pisarzem działającym za czasów króla-reformatora Jozjasza ok. 620 r. przed Chr. Przeżył on być może, jako naoczny świadek, ostatnią próbę odnowy życia religijnego przed całkowitą zagładą niepodległości i tożsamości narodowej w 586 r. przed Chr. Sedno tej reformy polegało na przywróceniu Świątyni Pańskiej centralnej pozycji religijnej i kultowej, którą przyćmiły nieprzeliczone ołtarze, wyżyny i miejsca kultu nagromadzone przez kolejnych władców Judy w Jerozolimie (2 Krl 23,1-15). Ich zniszczenie oraz ponowna celebracja Paschy w świątyni jerozolimskiej obydwu części narodu wybranego podkreślały, że tylko to

miejsce było właściwym spoiwem i łącznikiem całego Izraela (2 Krl 23,21-23; 2 Krn 34,6–35,18)[26].

Ta reforma, jak uczy historia biblijna, nie powiodła się w pełni. Po Jozjaszu nikt nie podjął dalszego wysiłku odnowy. Być może było już za późno, a szansę na prawdziwy zwrot zaprzepaszczono dużo wcześniej. Pierwszą z nich miał właśnie Jeroboam, człowiek obdarzony talentami na miarę wielkiej restauracji kultu w Jerozolimie. Nie zgubiły go złote cielce, ale przekonanie, że może on zmienić odwieczne prawo i nakłonić Jahwe, by zamieszkał poza swoim jedynym i na wieki wybranym świętym miastem – Jeruzalem.

* * *

Reforma Jeroboama została negatywnie oceniona jako „grzech" w momencie utworzenia oficjalnych miejsc kultu poza Jerozolimą w Betel i w Dan (1 Krl 12,30). Według teologii deuteronomicznej, ta decyzja króla była naruszeniem prawa centralizacji kultu i wystąpieniem przeciw pierwszemu z przykazań dekalogu (Pwt 5,7; 12). Problem Salomona był właściwie ten sam: tworzenie miejsc kultu konkurencyjnych dla świątyni w Jerozolimie, pomimo świadomości, że właśnie w ten sposób wyrażać się będzie materialnie to, co redaktor deuteronomiczny nazywa *podążaniem za obcymi bogami*. Konsekwencją takiego postępowania jest zawsze natychmiastowa zapowiedź osobistego upadku i kryzys dynastii (1 Krl 11,11-13; 14,7-11.14-16). Trzeba jednak pamiętać, że to co historia deuteronomiczna przedstawia jako prawa oraz zasady centralizacji i czystości kultu jest owocem długotrwałego procesu i ukazuje kształt religii izraelskiej u kresu istnienia monarchii (Jozjasz), a nie u jej zarania (Dawid, Salomon, Jeroboam).

---

[26] Por. B. Wodecki, „Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu", 435.

Zusammenfassung

Die Einnahme des isolierten Stadtstaates Jerusalem durch David war zunächst nicht mehr als ein Akt politischer Klugheit mit religiösen Folgen. Als nach einigen Jahren der Königsherrschaft über Juda in Herbron auch die Nordstämme David die Königswürde antrugen, musste er bei der Wahl einer neuen Hauptstadt darauf bedacht sein. Jerusalem wurde als sein Eigentum zur „Davidsstadt" (2 Sm 5,7.9). Aber die eigentliche Bedeutung für Israel gewann Jerusalem erst durch den nachfolgenden, ungleich ungewöhnlicheren Akt Davids: die Überlieferung der Lade nach Jerusalem. Damit wurde für das ganze Volk einziges, legitimes Zentrum der Religion und Politik erschaffen. Für die Redaktoren der Deuteronomistischen Geschichtswerk dieser Tat Davids wurde als die Erfüllung der Wille Gottes beurteilt: Es gab nur eine heilige Stätte, die der Herr Gott für seinen Namen erwählt hat. Und es war Jerusalem (Dtn 12). Den dtr Redaktoren zufolge ist der JHWH-Kult von allen nichtjahwistischen Elementen freizuhalten. An diesem Maßstab werden alle Nachfolger David gemessen und zumeist verworfen. Die Beispiele des Königs Salomo (1 Kön 11,1-13) und Jerobeam I (1 Kön 12,26-32) zeigen ganz deutlich welche Folgen die Ignorierung dieses Gesetzes hat. Unter ihrer Herrschaft kommt es in Israel zu Verehrung anderer Gottheiten neben JHWH (Salomo) und entstanden die nichtlegitimen Kultstätten wie Betel und Dan (Jerobeam). Beide Könige haben auch den Kult an den Höhenheiligtümern akzeptiert und gefestigt. Deshalb ist für sie das Eintreffen des Gerichts unausweichlich. In Praxis bedeutet das: die Verwerfung der Dynastie und dauernde Zerfall Israels als politischen und religiösen Einheit (1 Kön 12,1-20).

Ks. Tomasz Tułodziecki
ul. ks. Frelichowskiego 1
87-100 Toruń

Ks. Tomasz Tułodziecki, ur. 1969, dr teologii, licencjat nauk biblijnych, wicerektor WSD w Toruniu, wykładowca egzegezy ST i lektor języka hebrajskiego na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Publikacje: *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11,26–14,20*; Rozprawy i Studia Biblijne 14; Warszawa 2004.